

[Oracula, São Bernardo do Campo, v. 1, n. 1, 2005]
ISSN 1807-8222

SERVIR AO CORDEIRO, NÃO À BESTA: Ap 7,9-17 COMO CONTRA-IMAGEM DA VIDA E DO CULTO NO IMPÉRIO ROMANO

Leszek Lech¹
São Bernardo do Campo, SP

Ap 7,9-17 esboça a imagem de uma vida em felicidade paradisíaca, prometida à comunidade das pessoas que seguem e servem ao Cristo morto, ressuscitado e entronizado como Senhor do Universo. Esta imagem situa-se em nítida contraposição à realidade cotidiana que estas pessoas experimentam: o sustento de suas vidas é perturbado pelas exigências sócio-econômicas do Império Romano e elas estão ameaçadas pelo entrelaçamento destas exigências com questões da religião confessada e do culto realizado. Como em todo o seu escrito, também nesta perícopes João propaga uma tomada de posição radical em favor do Cordeiro contra a Besta e estimula a opção certa pela referência ao “culto celestial”, do qual a comunidade endereçada já está participando em seus cultos cotidianos.

A presente comunicação pretende discutir esta interpretação de Ap 7,9-17 em diálogo com o livro de J. Nelson Kraybill, “Culto e Comércio Imperiais no Apocalipse”, recentemente traduzido e publicado no Brasil.² Ele se insere no âmbito dos estudos sobre o Apocalipse que concentraram seu interesse no culto imperial do Império Romano, especialmente na Ásia Menor, que foi o alvo mais importante da polêmica de João. Neste sentido, a publicação de Kraybill é adjudicada num crescente corpo de literatura que trata deste assunto, incluindo as obras de Leonard Thompson, Steve Friesen e Adela Yarbro Collins.³

INTRODUÇÃO

O fragmento de Ap 7,9-17, inserido no contexto da imagem do sexto selo, pretende descrever a felicidade paradisíaca sob a Tenda de Deus e a Condução do Cordeiro. Compreendemos a multidão incontável de Ap

¹ Leszek Lech é pós-graduando em Ciências da Religião pela Universidade Metodista de São Paulo, e desenvolveu o presente artigo como parte das pesquisas do Grupo de Pesquisa Apocalíptica Cristã Primitiva: Identidade Religiosa, Representações da Sociedade e História da Recepção, financiado pela FAPESP na qualidade de projeto regular.

² KRAYBILL, J. Nelson. *Culto e Comércio Imperiais no Apocalipse de João*. São Paulo: Paulinas, 2004, 373p.

³ THOMPSON, Leonard. *The Book of Revelation: Apocalypse and Empire*. Oxford: Oxford University Press, 1990. FRIESEN, Steve J. *Twice Neokoros: Ephesus, Asia and the Cult of the Flavian Imperial Family*. Leiden: Brill, 1993. COLLINS, Adela Yarbro. *Crise and Catarsis: the Power of the Apocalypse*. Philadelphia: Westminster Press, 1984. Depois da publicação do livro original inglês de Kraybill (1996), Friesen publicou ainda outro livro importante sobre o assunto: FRIESEN, Steven J. *Imperial cults and the Apocalypse of John: Reading revelation in the ruins*. Oxford: Oxford University Press, 2001, 285p.

7,9-17, que recebe a promessa desta felicidade, não como pessoas mortas, senão como um grupo de pessoas vivas, inseridas em suas realidades sócio-político-históricas.⁴

Segundo Kraybill há sinais de que alguns leitores do Apocalipse de João enfrentaram tribulação social ou política. Os cristãos poderiam ser mortos por sua fé ou prática de vida e, aparentemente, o governo não movia um dedo para protegê-los. Sob o altar do céu estão “os que tinham sido imolados por causa da Palavra de Deus e do testemunho que dela tinham prestado” (6,9-10; cf. 20,4). Estas referências à pena capital indicam que João entendia que ele próprio e outros fiéis cristãos encontravam-se, na sociedade, numa posição instável e ameaçada.⁵ Presumimos que as pessoas das comunidades cristãs no final do 1º século, submetidas a uma tal situação de sofrimento e segregação social, manifestavam nas celebrações cúlitas suas necessidades e esperanças. Em vista disso pressupomos um paralelismo entre o culto comunitário e o culto celeste para o qual as pessoas acreditavam ascender aos céus e louvar a Deus em transe.

Para compreender esta tese, precisamos partir da chave hermenêutica de que o livro do Apocalipse percebe o culto como uma participação de pessoas na adoração do universo inteiro e as introduz aos céus onde a liturgia é celebrada frente ao próprio trono de Deus. Podemos presumir que o fenômeno do culto celestial, orientado para recriar um mundo novo, não caracterizava apenas o Apocalipse de João. Na opinião de Elisabeth Schüssler Fiorenza, em apocalipses judaicos contemporâneos ao Apocalipse de João, como 4 Esdras e 2 Baruc, destaca-se uma expectativa de alcançar o novo céu e a nova terra depois da destruição do mundo atual. Visto que a raça humana estava profundamente corrompida, este mundo deveria ser destruído e uma nova criação, na qual prevaleceria a verdade deveria aparecer. Também, para o autor do Apocalipse de João – um seguidor de Jesus que provavelmente tinha raízes judaicas da Palestina – a destruição do Templo e de Jerusalém pelos Romanos no ano 70 EC foi um acontecimento traumático. O evento pode também ter influído na expectativa da destruição do mundo e da nova criação que devolveria a felicidade original; o círculo de nascimento e morte (“corrupção”) estava associado com o mal. Portanto, esta época deveria terminar e a época imortal, caracterizada por glória e justiça (7.12-15), deveria acontecer.⁶

Uma das diferenças mais notáveis entre o livro de João e os escritos atribuídos a Esdras e Baruc é o seu caráter litúrgico. Suas imagens de uma liturgia que se desenvolve diante do trono de Deus, num cenário celestial (4,1-22,5), não possuem paralelos nos apocalipses contemporâneos. No entanto, podemos encontrar

⁴ Cf. BOER, Martinus de. A influência da apocalíptica judaica nas origens do cristianismo: gênero, cosmovisão e movimento social. In: *Estudos da Religião*, 2000, v.19, p.20-21. Cf. também: NOGUEIRA, Paulo Augusto de Souza. Cristianismos na Ásia Menor: um estudo comparativo das comunidades em Éfeso no final do primeiro século d.C. In: *Revista de Interpretação Bíblica Latino-Americana*, 1998, v. 28, p. 132-134.

⁵ KRAYBILL, p. 41-43.

⁶ COLLINS, Adela Yarbro. Apocalyptic Themes in Biblical Literature. In: *Interpretation*, 1999, v. 53, 2, p. 121-123.

uma interessante semelhança com alguns textos litúrgicos nos manuscritos de Qumran.⁷ Estes textos revelam que o culto e o vocabulário litúrgico oferecem um quadro de referência no qual podia-se transcender a tensão entre o mundo divino e o mundo humano, assim como entre o presente e o futuro. Como congregação santa, os santos eleitos e fiéis eram transferidos, durante o seu culto, para a liturgia do templo celestial, onde todos os anjos e todas as criaturas celestiais adoravam a Deus.⁸ De fato, eles representavam “um templo humano”, na expectativa do templo escatológico que Deus construiria no Sião.⁹

O capítulo 7 do Apocalipse de João apresenta uma assembléia de pessoas cristãs salvas das catástrofes escatológicas. Para apresentá-la, João utiliza a imagem do povo judeu reunido numa assembléia litúrgica durante uma festa.¹⁰ Os símbolos litúrgicos desta visão acentuam o tema fundamental da mensagem profética de João: a vinda de uma Nova Jerusalém, ou seja, de um mundo novo e perfeito que acolhe homens e mulheres na presença divina.¹¹ Os primeiros ouvintes/leitores do Apocalipse deviam fortemente evocar, ver e reconhecer as suas celebrações ouvindo/lendo as descrições de cultos celestiais. Assim, a experiência do culto comunitário extático, que abrange as pessoas de toda a comunidade que se encontra exaltada entre os seres celestiais, começa a recriar o mundo, organizando as suas concepções metafísicas a partir do fato de terem acesso ao Reino de Deus e às suas estruturas.¹²

TEXTO, CONTEXTO E ESTRUTURA DE AP 7, 9-17¹³

1. 7,9-10 *A grande multidão diante do trono de Deus e do Cordeiro:*

Louvor pela salvação

- 9 Depois destes (acontecimentos) vi, e eis, uma multidão imensa
que não podia ser contada por ninguém,
de toda nação e tribos e povos e línguas,

⁷ Cf. a discussão e a lista dos textos litúrgicos de Qumran em: MAIER, J. Zu Kult und Liturgie der Qumrangemeinde. In: *Revue de Qumran*, 1990, v. 14, p. 543-586.

⁸ Cf., por exemplo, 1QS 8,7s.9s; 1QH 6,24-27; 7,8s; 1QM 2,3; 4Q491; cf. também os fragmentos hínicos 4Q427, 431 e 11Q14 analisados em: BÖCHER, Otto. Die Johannes-Apokalypse und die Texte von Qumran. In: HASE, Walter (ed.) *Aufstieg und Niedergang der Römischen Welt II*, 25,5. Berlin e Nova Iorque: de Gruyter, p. 3894-3898.

⁹ Cf. ULFGARD, Håkan. L'Apocalypse entre judaïsme et christianisme: précisions sur le monde spirituel et intellectuel de Jean de Patmos. In: *Revue d'histoire et de philosophie religieuses*, 1999, v. 79, 1, p. 44-46.

¹⁰ Os seguintes símbolos indicam a assembléia cultural no templo de Jerusalém: 1) A imagem do céu (7,3-8), retomada de Ez 9,4,6; 2) O símbolo do templo e do serviço cultural (7,15; cf. At 26,7); 3) O trono de Deus e a morada divina (7,15); 4) A imagem da reunião das tribos (7,1-8); 5) A tipologia do Êxodo (7,16-17). Também a atitude de “estar em pé” indica uma assembléia litúrgica.

¹¹ Cf. COMBLIN, José. La liturgie de la nouvelle Jérusalem. In: *E T L*, 1953, v. 29, p. 39-40.

¹² Cf. NOGUEIRA, Paulo Augusto de Souza. Êxtase visionária e culto no Apocalipse de João: uma análise de Apocalipse 4 e 5 em comparação com viagens celestiais da apocalíptica. In: *Revista de Interpretação Bíblica Latino-Americana*, 1999, v. 34, p. 68; IDEM. Culto extático no hino de Auto-Exaltação (4Q471b, 4Q427, 4Q491c): Implicações para a compreensão de um fenômeno cristão primitivo. In: *Estudos da Religião*, 2002, v. 22, p. 73-76.

¹³ Tradução, estruturação e subtítulos nossos.

estando em pé diante do trono e diante do Cordeiro
envoltos de vestes brancas
e palmas em suas mãos
10 e gritam com voz forte, dizendo:
“A salvação é do nosso Deus sentado no trono e do Cordeiro.”

2. 7,11-12 *Os anjos que circundam todo o cenário:*

Resposta em forma de uma sétupla doxologia

11 E todos os anjos que estavam em pé em torno do trono
e dos anciãos e dos quatro seres vivos
caíram diante do trono sobre a face deles e adoraram a Deus,
12 dizendo: “O louvor, e a glória, e a sabedoria, e a ação de graças, e a honra,
e o poder, e a força são do nosso Deus, pelas eternidades das eternidades.
Amém.”

3. 7,13-17 *Um ancião e João: Diálogo interpretativo*

3a. 13-14 *Identidade da multidão: pessoas fiéis vindas da grande tribulação*

13 E tomou a palavra um de entre os anciãos, dizendo-me:
“Aqueles envoltos nas vestes brancas,
quem são e de onde vieram?”
14 E disse-lhe: “Meu Senhor, é tu que sabes.” E disse-me:
“São os que estão vindo de uma tribulação intensa,
e lavaram suas vestes
e as branquearam no sangue do Cordeiro.

3b. 15-17 *Felicidade paradisíaca sob a Tenda de Deus e a Condução do Cordeiro*

15 Por isso estão diante do trono de Deus
e o servem dia e noite em seu templo.
E aquele que está sentado no trono estenderá-tenda sobre eles.
16 Não estarão mais com fome nem estarão mais com sede,

Ao abrir cada um dos quatro primeiros selos, ressoa uma voz que pede a vinda de Cristo. No entanto, antes dela devem se cumprir vários sinais tradicionais da era messiânica: o juízo de Deus, a guerra, a fome e a morte. O esquema tradicional prossegue com o quinto selo (a perseguição dos fiéis) e o sexto (perturbações cósmicas). A abertura do sexto selo confronta a humanidade com a ira de Deus e do Cordeiro que faz os ímpios exclamarem: "... chegou o grande dia da sua ira, e quem poderá ficar em pé?" (Ap 6,17). O capítulo 7 mostrará quem ficará em pé: uma grande multidão que ninguém pode contar, que inclui os 144.000.¹⁴

A MULTIDÃO COM DEUS NO MEIO E ATRÁS DO CORDEIRO

¹⁴ Cf. KORNER, Ralph J. "And I saw...": an apocalyptic literary convention for structural identification in the Apocalypse. In: *Novum Testamentum*, 2000, v.42, 2, p.181. Segundo ele, a função do 144.000 identifica e favorece a diferenciação temática dos 144.000 da "multidão incontável". Isso justificaria a posição de David Aune que identifica os 144.000 com o "resto dos cristãos que sobrevivem às desgraças escatológicas". Em contraste, a "multidão incontável" é percebida como "um grande número dos cristãos dos quais foram tirados os 144.000... que morreram, tanto naturalmente ou em martírio, antes de se completassem os eventos escatológicos." Cf.: AUNE, David E. *Revelation 6-16*. Nashville: Thomas Nelson Publishers, 1998, p. 444.447; FEUILLET, André. Les 144.000 Israélites marqués d'un Sceau. In: *Novum Testamentum*, 1967, v. 9. p. 220-221.

Esta experiência, além das influências das tradições proféticas veterotestamentárias e da corrente apocalíptica judaica, proporciona uma maior coerência à obra inteira e transmite a sua mensagem principal.¹⁵

O cenário geral das duas imagens que abordaremos em seguida é o céu, mais concretamente a sala do trono de Deus e do Cordeiro. Este cenário está descrito detalhadamente em Ap 4-5, em visões durante a viagem celestial de João, num padrão característico de uma literatura judaica místico-apocalíptica que proporciona o pano de fundo destas imagens.¹⁶ Dentro da imagética do fragmento, destacamos apenas duas imagens centrais que desenham um perfil de diferentes características da felicidade que ousamos definir como paradisíaca: “Deus no meio da multidão” e “O Cordeiro que é Pastor”.¹⁷

DEUS NO MEIO DA MULTIDÃO

Na descrição da cena da multidão incontável, reunida em assembléia litúrgica, destaca-se a imagem de Deus que está no meio dela: “*skenôssei ep’ autoús*”. A nossa tradução é: “estenderá-tenda sobre eles”. O verbo “*skenoô*” significa “morar” e embora o termo “*skenen*” signifique basicamente “tenda” ou “cabana”, é usado para designar a morada em geral, inclusive a morada fixa.¹⁸ A glória de YHWH fica “morando” sobre o Monte Sinai (Ex 24,16) e depois na Tenda da Reunião (p.ex. Ex 40,35; Nm 9,22) e também a presença de Deus na coluna de nuvem e de fogo caminha com os israelitas e enche a tenda da reunião (Ex 13,21; 40,34-38 sem uso do verbo *shkn*). Estas tradições bíblicas deram origem à tradição mística e rabínica da “*sh^ekinah*” (presença gloriosa de Deus).¹⁹

As sutis diferenças no processo da recepção na cultura helenística dos verbos ‘*hl*’, “armar tenda” e *shkn*, “morar” relacionados com Deus e o tópico da “*sh^ekinah*” originaram uma certa discussão acadêmica. Um bom número de exegetas interpreta Ap 7,9-17 sobre o pano de fundo da Festa das Tendas. Seu expoente mais

¹⁵ STONE, Michael E. A Reconsideration of Apocalyptic Visions. In: *Harvard Theological Review*, 2003, v. 96,2, p.169-170.

¹⁶ Cf. HURTADO, L. W. Revelation 4-5 in the Light of Jewish Apocalyptic Analogies. In: *Journal for the Study of the New Testament*, 1985, v.25, p.105-124. Neste artigo, o autor examina a este respeito (com a devida consideração dos elementos cristãos nos últimos dois escritos): 1 Henoc 14 e 71; 2 Henoc 1-20; Testamento de Levi; 3 Baruc; Apocalipse de Abraão; Testamento de Abraão e Ascensão de Isaias. Aune, obra cit., p. 436-437, analisa ainda 4 Esdras 2,42-25.

¹⁷ Devido às exigências formais deste ensaio foi necessária uma seleção das tradições que vislumbramos em 7,15-17, omitindo, por exemplo, as tradições concernentes ao trono e ao templo ou à identidade da multidão. Além disso, o uso da metáfora “paradisíaca” não pretende referir-se a uma análise exaustiva das tradições baseadas em Gn 1-3.

¹⁸ BAUER, Walter. *Griechisch-deutsches Wörterbuch zu den Schriften des Neuen Testaments und der frühchristlichen Literatur*. Berlim e.o.: de Gruyter, 6 ed. 1988, col. 1508-1509. Na LXX, “*skenoô*” é a tradução não apenas de ‘*hl*’ (armar tenda; cf. ‘*ohel*’, tenda, a palavra especialmente usada para a Tenda da Reunião e para a Festa das Tendas, *Sukkot*). É também usado para traduzir *shkn*, “morar” num sentido geral. Nas tradições do Êxodo, a Tenda da Reunião é também chamada de *mish^ekan*, muitas vezes traduzido como “tabernáculo”, ou em outras tradições como “morada”. Uma recepção tardia disso é Ez 37,25: “...minha morada estará sobre eles”.

¹⁹ Desta rica tradição, Strack-Billerbeck elenca apenas citações que contêm a construção com “sobre” (alguém), Shab 139a, Sota 48b, cf.: STRACK, Hermann L. e BILLERBECK, Paul. *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch, Dritter Band: Die Briefe des Neuen Testaments und die Offenbarung Johannis*. Munique: Beck, 1926 (8a edição 1985), p.805.

recente e de análise mais detalhada é H. Ulfgard. Ele levanta a hipótese de que, no contexto da linguagem do êxodo no Apocalipse inteiro, a imagem em questão manifesta a proteção divina do povo no deserto. Neste sentido, João apropriar-se-ia da antiga tradição bíblica, de modo que se justificasse a teoria da presença de elementos litúrgicos da Festa das Tendas na perícopes.²⁰ Por outro lado, Prigent entende o termo “*skene*” exclusivamente do modo como o percebia o judaísmo tardio: como uma morada fixa de Deus.²¹ Aune, por sua vez, rejeita a teoria de Ulfgard, mas limita-se apenas a uma crítica sem apresentar vias próprias de solução.²² Outros exegetas preferem não entrar nos pormenores desta imagem alegando que a experiência da presença constante de Deus é um elemento central das esperanças pós-morte nas três grandes correntes religiosas da Antigüidade (judaísmo, cristianismo e religiões de mistérios).²³ Finalmente, Jan Fekkes assevera que, ao interpretar esta imagem, deve-se considerar principalmente a tradição do Êxodo com a figura de Deus que assegura e confirma sua morada entre a multidão incontável, proporcionando comida e bebida e a proteção, condução e segurança divinas.²⁴

O CORDEIRO QUE É PASTOR

Numa situação de estar à margem do cristianismo pós-paulino na Ásia Menor, separados da sinagoga judaica que abertamente se declarava contra os cristãos e perseguidos pelo culto oficial do Império Romano, mas em ambiente de intimidade e proximidade a Deus,²⁵ João e o grupo dos profetas itinerantes não hesitam em recorrer à imagem padrão da cultura judaica do pastor que apascenta o seu rebanho, tradicionalmente uma imagem de proteção e segurança. No Êxodo do Egito é o próprio Deus que conduz seu povo (Ex 13,17; 15,13; 32,34; Dt 1,33) e no imaginário do novo Êxodo da Babilônia, o Deutero-Isaías relê estas experiências vinculadas à imagem de Deus como Pastor. Na mesma situação histórica, o livro de Ezequiel denuncia os maus governantes (os reis de Israel e Judá) e retrata o próprio Deus como governante do seu povo na imagem do Pastor.²⁶

No cenário dos capítulos 4, 5 e 21 do Apocalipse, a imagem do Cordeiro que assume o controle sobre a terra (5.7ss) e recebe obediência ao lado de Deus (5.8) é a de um guerreiro preparado para superar os poderes dos demônios (17.4) e estabelecer o governo da paz (17.4). Ao final, ele é reconhecido como Senhor dos senhores e Rei dos reis (19.16). Assim, a imagética associada com o Cordeiro é de poder, força, controle e

²⁰ ULFGARD, Hakan. *Feast and Future: Revelation 7,9-17 and the Feast of Tabernacles*. Lund: Almqvist & Wiksell International, 1989, p.88.

²¹ PRIGENT, Pierre. *O Apocalipse*. São Paulo: Loyola, 1988, p.150-151.

²² Aune, p. 447-450.

²³ KRAFT, Heinrich. *Die Offenbarung des Johannes*. Tübingen: Mohr, 1974, p. 131.

²⁴ FEKKES, Jan. *Isaiah and prophetic traditions in the book of Revelation: visionary antecedents and their development*. Sheffield: Academic Press, 1994, p. 167.

²⁵ Cf. NOGUEIRA, Cristianismos, p.137.

²⁶ AUNE, p.477.

vitória. Segundo Bruce J. Malina, nos antigos zodíacos judaicos a constelação de “Áries” foi identificada com um cordeiro macho, tendo sido adotada pelos fariseus da época do Segundo Templo como sua constelação. Segundo a compreensão astrológica da época, Áries estava presente no início do universo, quer dizer, na “cabeça” do cosmos, acima de tudo.²⁷

Não obstante, no âmbito do Apocalipse de João estas características de uma força protetora tornam-se secundárias quando o cordeiro torna-se um pastor, sendo que as peculiaridades tradicionais de um cordeiro são fraqueza, dependência e necessidade de buscar a proteção. No entanto, este Cordeiro é o Cristo morto e ressuscitado. U. Müller destaca que “cordeiro” é uma designação messiânica que não tem paralelos em escritos judaicos. O aspecto central que João desenvolve acerca deste Cordeiro é a sua morte, condição decisiva para suas funções de governo e pastoreio.²⁸ Neste sentido, Schüssler Fiorenza identifica duas funções específicas que o Cordeiro desempenha em favor dos seus seguidores: em relação ao passado, sua função era comprar a sua liberdade (5,9) e em relação ao futuro é conduzi-los à salvação (7,17). A justaposição de imagens, visões e audições dos poderes antidivinos e da salvação pelo Cordeiro procuram motivar e reforçar a decisão dos cristãos em favor da salvação e do mundo de Deus.²⁹

SEGUIR O CORDEIRO OU SEGUIR A BESTA?

Por um lado, na situação histórica do Império Romano, muitos cristãos viveram numa realidade sufocante de fome, privação, molestamento, perseguição e guerra que minava e contradizia suas convicções de fé, segundo as quais já participavam do poder e do reino de Cristo.³⁰

Por outro lado, Kraybill levanta a hipótese de que um número significativo entre os judeus e cristãos do primeiro século teve a oportunidade de ficar incorporado na rede comercial do Império Romano e de melhorar seu estado social e econômico através desse envolvimento, em especial aqueles que tinham poder financeiro. O culto imperial que se desenvolveu no transcurso deste século tornou-se cada vez mais envolvido com o comércio romano e, no nível mais básico, o ganho e o gasto de dinheiro romano, especialmente no comércio, obrigaram amplamente ao uso das moedas romanas com as imagens gravadas dos imperadores. São estas as marcas da Besta que estão na mão, sem as quais ninguém pode comprar nem vender (Ap 13,16-17). No nível mais complexo, a participação no comércio romano incluía o uso da insígnia romana

²⁷ Cf. MALINA, Bruce. *On the genre and message of Revelation: Star visions and sky journeys*. Peabody: Hendrickson, 1995, p.101-107.

²⁸ MÜLLER, Ulrich B. *Die Offenbarung des Johannes*. Gütersloh e Würzburg: Gerd Mohn e Echter, 1984, p.160-161 (excurso “Cristo como Cordeiro”).

²⁹ FIORENZA, Elisabeth Schüssler. The followers of the Lamb: visionary rhetoric and social-political situation. In: *Semeia*, 1986, v. 36, p.132.

³⁰ IBIDEM, p.136-137.

sobre documentos e produtos em lugares de comércio ou durante viagens e os comerciantes cristãos não podiam evitá-la para que seu empreendimento tivesse êxito. A maior tentação, no entanto, era a participação direta no culto imperial de Roma. Segundo Kraybill, o Apocalipse de João, especialmente nos capítulos 13, 17 e 18 é um grito apaixonado dirigido aos cristãos para que não participassem do culto imperial romano por meio de nenhuma forma do seu comércio. Esse comércio – e não o Império como tal – estaria destinado à destruição num futuro próximo por causa da sua idolatria.³¹

Kraybill segue a opinião da maioria dos estudiosos modernos e afirma que as duas Bestas que tanto se destacam no mundo simbólico de João fornecem a chave para entender o Apocalipse como um todo.³² A primeira Besta (13,1-10) representa ou o próprio Império Romano ou o seu imperador. A segunda Besta (13,11-18) é, provavelmente, o sacerdócio do culto imperial, a sofisticada instituição que floresceu na Ásia Menor e que concedeu honras divinas ao imperador. Kraybill, neste estudo sociológico, não tem dúvida de que Roma é o centro da preocupação de João, que identifica a “Prostituta” com a qual os reis da terra “se prostituíam” (Ap 17,2; 18,3.9) como “a Grande Cidade que está reinando sobre os reis da terra” (17,18). Durante o reinado de Domiciano, a presença cultural de Roma na Ásia Menor tornou-se especialmente manifesta em Éfeso com o estabelecimento de um novo culto provinciano ao imperador. Este novo e importante centro de culto imperial e o entusiasmo popular que o apoiava talvez tenham sido o catalisador que aumentou a preocupação de João com a influência idólatra de Roma na sociedade da Ásia Menor.³³

Segundo Kraybill, para enfatizar a importância da fidelidade a Cristo, João de Patmos polarizou toda a humanidade entre as pessoas que seguem a Besta e as que seguem o Cordeiro. A Besta enche os seguidores de ganância e idolatria – um caminho que leva à morte. O Cordeiro inspira aos seus seguidores esperança e amor – um caminho que leva à vida e à Nova Jerusalém.³⁴

Na opinião de Kraybill, João, na sua propensão de dividir a humanidade em duas categorias, parece ter certeza de que todo mundo faz parte de algum sistema de patronato – ou do imperador ou de Jesus. Em resposta a uma sociedade que catalogava com frequência os benefícios proporcionados pelo imperador, João

³¹ Cf. KRAYBILL, p. 211.

³² A apresentação clássica desta perspectiva é feita por CHARLES, R. H. *The Revelation of St. John: volume I*. Nova Iorque: Scribner's, 1920, p.345-367. Entre as expressões antigas da mesma perspectiva estão BOUSSET, Wilhelm. *Die Offenbarung Johannis*, p. 358-374, e RAMASAY, William. M. *The Letters to the Seven Churches of Asia*. Nova Iorque: Hodder & Stoughton, 1905, p. 97. Comentadores recentes são CAIRD, G. B. *A Commentary on the Revelation of St. John the Divine*. Nova Iorque: Harper & Row, 1966, p.170-173; FIORENZA, Elisabeth Schüssler. *Revelation: Vision of a Just World*. Minneapolis: Fortress, 1991, p. 84-87; e muitos outros. Alguns comentadores recentes enfatizam que não se deve limitar o simbolismo do Apocalipse a entidades específicas da época de João. Cf., por exemplo, O'DONOVAN, O. The Political Thought of the Book of Revelation. In: *Tyndal Bulletin*, 1986, v. 37, p. 68.

³³ Cf. KRAYBILL, p. 34-40.

³⁴ Cf. KRAYBILL, p. 279-281.

citaria os benefícios que os seguidores de Jesus desfrutariam *algum dia* e que incluíam tanto privilégios políticos: “autoridade sobre as nações” (2,26) e “sentar-se com Cristo no trono de Deus” (3,21), quanto benefícios de natureza material: “comer da árvore da vida” (2,7) e da “maná escondida”.

No entanto, ao longo desta argumentação, Kraybill omite os assuntos do culto cristão e da experiência visionário-mística do autor do Apocalipse. Por isso, ele deixa de perceber que o Apocalipse não promete o recebimento hipotético e futuro de benefícios, senão alude a experiências de um tal recebimento real e presente: em seus cultos extáticos os cristãos experimentavam-se beneficiados, aqui e agora, pelo poder e pela abundância do reino do Cordeiro; eles desfrutavam, aqui e agora, das felicidades de estar sob a proteção do Deus que estava no seu meio – ou melhor, da suprema felicidade de estar no meio de anjos e seres celestiais, em cujo meio estavam Deus e o trono do Cordeiro. É esta a felicidade que ousamos chamar de “paradisiaca” e que, longe de ser uma ilusão imediatista ou futurista, fornecia a força de permanecer fiel ao Cordeiro e seu projeto.

Além disso, Kraybill, embora demonstrando uma impressionante destreza em descrever a dimensão econômica da situação enfrentada e criticada pelo autor do Apocalipse, reduz os capítulos 13, 17 e 18 unicamente à profecia da destruição do *comércio romano* e não do *Império Romano*. Na nossa opinião, porém, um judeu cristão da Palestina, educado dentro das tradições judaicas que advogavam por uma visão integral de todas as dimensões da vida, não se limitaria a prever a destruição somente de uma parcela do sistema sócio-político e cultural que ameaçava a identidade cristã. Para sua interpretação escatológica e atualizadora da Escritura, o autor do Apocalipse criou um universo simbólico com o qual os leitores/ouvintes do livro são convidados a comprometer a sua própria vida. A utilização dos elementos literários e dramáticos e da estrutura cênica e litúrgica coopera com as idéias fundamentais da cristologia e da eclesiologia contemporânea, proporcionando ao Apocalipse um caráter especial de “judaísmo cristianizado”, num ambiente culturalmente helenístico e politicamente dominado por Roma.³⁵ Nesta perspectiva, os cultos celestiais testemunhados no Apocalipse de João ganharam uma função reconstituente dentro da constante oposição entre as crenças e as experiências cotidianas no mundo hostil e adversário.

Portanto, parece-nos que, apesar de toda a diferença qualitativa entre o culto à Besta e o culto ao Cordeiro, o Apocalipse de João confessa que não o culto ao Imperador, mas o culto das comunidades inserido no culto celestial é o verdadeiro meio para se criar riqueza e bem-estar. Ele confessa que a participação neste culto é um fundamento imprescindível para que os seguidores e as seguidoras do Cordeiro possam recriar o mundo atual em prol de um mundo novo de felicidade paradisiaca.

³⁵ Cf. ULFGARD, L'Apocalypse, p. 44-46.

BIBLIOGRAFIA

- AUNE, David E. *Revelation 6-16*. Nashville: Thomas Nelson Publishers, 1998, p. 375-903 (Word Biblical Commentary, v.52B).
- BAUER, Walter. *Griechisch-deutsches Wörterbuch zu den Schriften des Neuen Testaments und der frühchristlichen Literatur*. 6 ed. Berlim e.o.: de Gruyter, 1988, 1796.
- BÖCHER, Otto. Die Johannes-Apokalypse und die Texte von Qumran. In: HASE, Walter (ed.) *Aufstieg und Niedergang der Römischen Welt II*, 25,5. Berlim e Nova Iorque: de Gruyter, p. 3894-3898.
- BOER, Martinus de. A influência da apocalíptica judaica nas origens do cristianismo: gênero, cosmovisão e movimento social. In: *Estudos da Religião*, v. 19, 2000, p. 11-24.
- BOUSSET, Wilhelm. *Die Offenbarung Johannis*. Gütersloh: Mohn, 1966, 482p.
- CAIRD, George B. *A Commentary on the Revelation of St. John the Divine*. Nova Iorque: Harper & Row, 1966, 436p.
- CHARLES, R. H. *The Revelation of St. John: volume I*. Nova Iorque: Scribner's, 1920, 373p (The International Critical Commentary).
- COLLINS, Adela Yarbro. *Crise and Catarsis: the Power of the Apocalypse*. Philadelphia, Westminster Press, 1984, 186p.
- COLLINS, Adela Yarbro. Apocalyptic Themes in Biblical Literature. In: *Interpretation*, 1999, v. 53, 2, p. 117-130.
- COMBLIN, José. La liturgie de la nouvelle Jérusalem. In: *ETL*, 1953, v. 29, p. 5-40.
- FEKKES, Jan. *Isaiah and prophetic traditions in the book of Revelation: visionary antecedents and their development*. Sheffield: Academic Press, 1994, 333p.
- FEUILLET, André. Les 144.000 Israélites marqués d'un Sceau. In: *Novum Testamentum*, 1967, v. 9, p.191-224.
- FIORINZA, Elisabeth Schüssler. The followers of the Lamb: visionary rhetoric and social-political situation. In: *Semeia*, 1986, v.36, p.123-146
- FIORINZA, Elisabeth Schüssler. *Revelation: Vision of a Just World*. Minneapolis: Fortress, 1991, 150p. (Proclamation Comm.).
- FRIESEN, Steve J. *Twice Neokoros: Ephesus, Asia and the Cult of the Flavian Imperial Family*. Leiden: Brill, 1993, 236p.
- FRIESEN, Steven J. *Imperial cults and the Apocalypse of John: Reading revelation in the ruins*. Oxford: Oxford University Press, 2001, 285p.
- HURTADO, L. W. Revelation 4-5 in the Light of Jewish Apocalyptic Analogies. In: *Journal for the Study of the New Testament*, 1985, v. 25, p. 105-124.

- KORNER, Ralph J. "And I saw...": an apocalyptic literary convention for structural identification in the Apocalypse. In: *Novum Testamentum*, 2000, v. 42, 2, p.160- 183.
- KRAFT, Heinrich. *Die Offenbarung des Johannes*. Tübingen: Mohr, 1974, 297p. (Handkommentar zum Neuen Testament, v.16a).
- KRAYBILL, J. Nelson. *Culto e Comércio Imperiais no Apocalipse de João*. São Paulo: Paulinas, 2004, 373p.
- MAIER, J. Zu Kult und Liturgie der Qumrangemeinde. In: *Revue de Qumran*, 1990, v. 14, p. 543-586.
- MALINA, Bruce. *On the genre and message of Revelation: Star visions and sky journeys*. Peabody: Hendrickson, 1995, 317p.
- MÜLLER, Ulrich B. *Die Offenbarung des Johannes*. Gütersloh e Würzburg: Gerd Mohn e Echter, 1984, 372p. (Ökumenischer Taschenbuchkommentar; GTB Siebenstern v.510).
- NOGUEIRA, Paulo Augusto de Souza. Cristianismos na Ásia Menor: um estudo comparativo das comunidades em Éfeso no final do primeiro século d.C. In: *Revista de Interpretação Bíblica Latino-Americana*, 1998, v. 28, p.132-134.
- NOGUEIRA, Paulo Augusto de Souza. Êxtase visionário e culto no Apocalipse de João: uma análise de Apocalipse 4 e 5 em comparação com viagens celestiais da apocalíptica. In: *Revista de Interpretação Bíblica Latino-Americana*, 1999, v. 34, p.45-68.
- NOGUEIRA, Paulo Augusto de Souza. Culto extático no hino de Auto-Exaltação (4Q471b, Q427, 4Q491c): Implicações para a compreensão de um fenômeno cristão primitivo. In: *Estudos da Religião*, 2002, v. 22, p. 72-83.
- O'DONOVAN, O. The Political Thought of the Book of Revelation. In: *Tyndal Bulletin*, 1986, v. 37, p. 52-74.
- PRIGENT, Pierre. *O Apocalipse*. São Paulo: Loyola, 1988, 455p (Bíblica Loyola, 8).
- RAMASAY, William. M. *The Letters to the Seven Churches of Ásia*. Nova Iorque: Hodder & Stoughton, 1905, 232p.
- STONE, Michael E. A Reconsideration of Apocalyptic Visions. In: *Harvard Theological Review*, 2003, v. 96, 2, p. 167-180.
- STRACK, Hermann L. e BILLERBECK, Paul. *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch, Dritter Band: Die Briefe des Neuen Testaments und die Offenbarung Johannis*. Munique: Beck, 1926, 857p (8ª edição 1985).
- THOMPSON, Leonard. *The Book of Revelation: Apocalypse and Empire*. Oxford: Oxford University Press, 1990, 265p.
- ULFGARD, Hakan. *Feast and Future: Revelation 7,9-17 and the Feast of Tabernacles*. Lund: Almqvist & Wiksell International, 1989, 186p (Coniectanea Biblica, New Testament Series, 22).
- ULFGARD, Hakan. L'Apocalypse entre judaïsme et christianisme: précisions sur le monde spirituel et intellectuel de Jean de Patmos. In: *Revue d'histoire et de philosophie religieuses*, 1999, v. 79,1, p. 31-50.